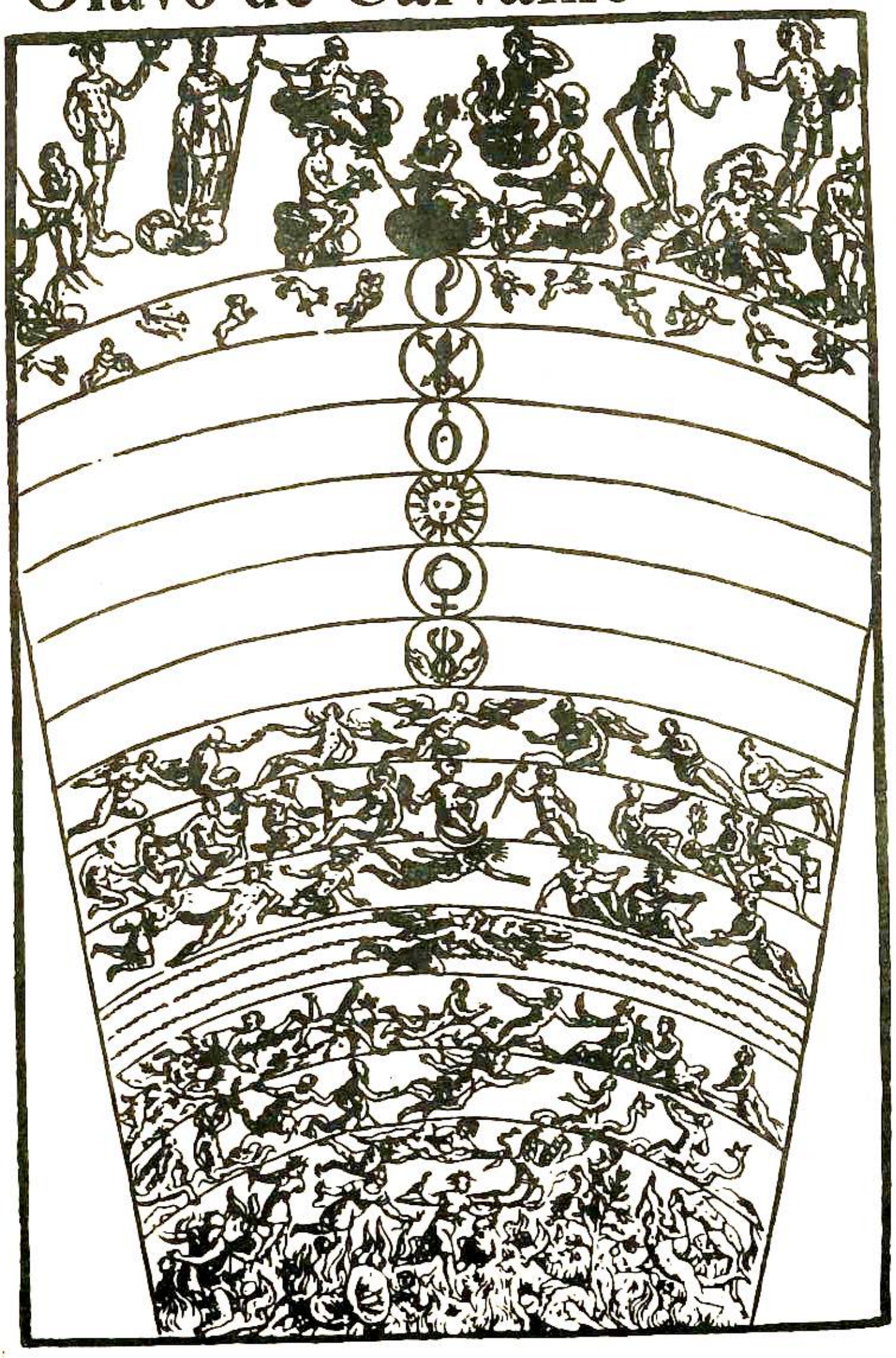
A imagem do homem na astrologia

Olavo de Carvalho



A IMAGEM DO HOMEM NA ASTROLOGIA

por Olavo de Carvalho

São Paulo
ESCOLA JÚPITER
1980

Direitos reservados

ESCOLA JÚPITER PROMOÇÕES E COMÉRCIO LTDA

Rua Raggio Nóbrega, 40 - J. Paulistano - CEP 01441

Fones: 853-5946 280-2118

São Paulo - SP

NOTA DO EDITOR

O presente trabalho é constituído de notas redigidas para os alunos do curso "ASTROLOGIA CLÍNICA" da PUC de São Paulo (abril a agosto de 1979), a pedido e em colaboração com o coordenador do curso, Dr. Juan Alfredo César Müller. Resulta das reuniões semanais preparatórias, onde o Dr. Müller e o autor discutiam, sem programação nem sequência, sua concepção de Astrologia. Durante a semana seguinte, eu colhia o material de pesquisa e redigia a apostila, submetida, em seguida, ao exame crítico do coordenador. Como quase sempre ocorre quando uma profunda amizade é cimentada pela diligente colaboração intelectual, as idéias se fundiram e proliferaram e, por isto, das concepções expostas neste ensaio, já não sei quais são as do Dr. Müller, quais são as minhas.

O texto apresenta somente a primeira aula do curso. As demais serão divulgadas em outras publicações da ESCOLA JÚPITER. Agradeço a Nadja V.C. Nicolau pela ajuda prestada para esta edição.

Olavo de Carvalho

Julho de 1980

Í N D I C E

I O retorno da Astrologia à universidade 5

II A atmosfera cultural de Zurique - a universidade alemã 5

III Freud e o método analógico 7

IV A estrutura da psique segundo Jung 9

V Os mandalas 10

VI A imagem tradicional do homem 16

VII Ruptura da imagem tradicional 20

VIII Vesalius e a ciência moderna 23

IX Heliocentrismo 24

X A idéia de centro na civilização tradicional.. 27

XI O renascimento astrológico 31

Notas 32

Ilustrações 35

I O RETORNO DA ASTROLOGIA À UNIVERSIDADE

A Astrologia voltou a ter direito de cidade no mundo da cultura acadêmica, em nosso século, pelas mãos de Carl G. Jung.

Os psicólogos não são alheios a esse fato, como também não ignoram que foi Jung o primeiro cientista a promover um estudo estatístico de comprovação das correlações entre o destino humano e as configurações astrais - sua famosa estatística sobre horóscopos e matrimonios - e também o criador de uma teoria destinada a explicar essas correlações fora do princípio de causa e efeito: a teoria da Sincronicidade.

Um pouco menos divulgado é que foi por influência de Jung que se instituiu o primeiro curso de Astrologia em recinto universitário, em nosso século, depois de um hiato de trezentos anos desde o famoso decreto de Colbert, que proibiu o ensino dessa disciplina em nível superior. Esse curso foi dado pelo astrólogo Fankhauser na Universidade e no Instituto de Psicologia de Zurique, aproximadamente de 1945 a 1955.

O que geralmente se ignora ou se omite, entretanto, é que para Jung a Astrologia não era matéria de interesse secundário ou marginal em relação à sua obra central de psicólogo; ao contrário, é o enfoque astrológico que dá forma ou sentido a essa obra, a ponto de podermos dizer, sem exagero, que Jung não era um psicólogo interessado em Astrologia, mas um astrólogo que adotou a Psicologia como profissão e carreira acadêmica, tingindo-a com uma peculiar tonalidade astrológica.

II A ATMOSFERA CULTURAL DE ZURIQUE - A UNIVERSIDADE ALEMÃ

O retorno da Astrologia à universidade resultou da lucidez e da iniciativa pessoal de Jung, mas não teria sido possível sem o ambiente cultural e científico de Zurique, onde

ele viveu e trabalhou.

Esse ambiente resultou, em parte, do fato de que, na Suiça protestante, as sucessivas bulas papais contra a Astrologia ou contra as práticas mágicas não surtiram grandes efeitos, e, de certo modo, se conservou uma tolerância para com as pessoas dedicadas às profissões hoje chamadas paranormais.

Da mesma forma, o curso de Fankhauser não teria sido possível sem a proverbial liberdade acadêmica da universidade alemã. Quando, no séc. XVIII. Colbert, ministro de Luís XIV e Presidente da Academia Francesa, proibiu o ensino da Astrologia nas universidades francesas, por julgar que o sistema copernicano destruía os fundamentos dessa disciplina, a universidade alemã não quis seguir esse exemplo. Ponderando que o heliocentrismo, em si, não constituía argumento conclusivo contra a Astrologia, decidiu deixar as cátedras formalmente abertas, embora sem ocupantes, até que novos argumentos decidissem a questão. De modo que, no início do século, não havia nas universidades de lingua alemã, nem cursos de Astrologia, nem tomada de posição oficial contra a matéria.

Tudo isso permitiu que se formasse, em Zurique, um ambiente particularmente propício à reabsorção do conhecimento "mágico" pela Psicologia moderna. Essa reabsorção foi iniciada por uma das mais brilhantes gerações de psicólogos de todos os tempos - da qual fizeram parte, além de Jung, uma Iolande Jacobi, um Rorschash, um Schneider, um Pulver, um Pfister. (2)

As contribuições dessa geração à Psicologia atual teriam sido impossíveis sem a inspiração que seus membros foram buscar nas ciências herméticas. Pulver, por exemplo, foi o fundador da moderna Grafologia, que se baseia num método analógico semelhante ao da Astrologia, e Max Pfister, ao formular o Teste das Pirâmides Coloridas, de uso corrente ainda hoje, inspirou-se parcialmente, em teorias propriamente astrológicas sobre o significado das cores e dos triângulos.

São fatos históricos, cuja omissão - lamentavelmente frequente - desfigura, totalmente, a fisionomia histórica da ciência psicológica.

Na realidade, ao estudarmos a história das ciências, sempre que remontamos da formalização definitiva à intuição ou descoberta originária, verificamos que a origem hermética, astrológica ou esotérica dos conhecimentos parece ser uma constante do espírito humano. (3)

Essa inspiração é tão universal que, a um exame objetivo, se revela presente mesmo nos lugares onde mais se desejaria ocultá-la. Por exemplo, pode-se dizer que o verdadeiro responsável pela abertura da universidade à Astrologia não foi propriamente Jung, mas aquele de quem menos se esperaria semelhante heresia: Freud.

III FREUD E O MÉTODO ANALÓGICO

Freud foi quem, na sua Interpretação dos Sonhos, deu uma nova respeitabilidade científica ao método do raciocínio analógico, abandonado desde o Renascimento, abrindo uma brecha no preconceito oficial em favor do predomínio absoluto do raciocínio de causa e efeito nas ciências do séc. XIX.

É verdade que, quando Jung quis extrair as consequências lógicas dessa iniciativa, o velho mestre recuou horrorizado, advertindo-o contra a onda negra do ocultismo. Mas, a essa altura, os jogos já estavam feitos.

Um exemplo de como "a onda negra" já se alastrava dentro da própria cidadela "estritamente científica" do freudismo, são os biorritmos. Wilhelm Fliess, fundador da Biorritmologia moderna, amigo de Freud, inspirou-se em remotíssimas doutrinas herméticas dos egípcios (tal como Pfister, Fliess era egiptologista), para formular a teoria dos ritmos de 23 e 28 dias, que, como no hermetismo, se associam ao simbolismo solar (vitalidade, força física) e lunar (emoção, sensibilidade) da estrutura humana.

(O ritmo de 33, associado ao intelecto e, evidentemente, a Mercúrio, só foi descoberto mais tarde). Para piorar as coisas, Fliess era um poderoso vidente, que fazia adivinhações e profecias de notável qualidade, dizendo, ou acreditando até, basear-se nos biorrítmos - conta o Dr. Juan Alfredo César Müller, baseado no depoimento de Schneider, que foi o editor da revista Imago. Ora, hoje, quando a Biorritmologia está muito mais desenvolvida, os especialistas no assunto são unânimes em declarar que os biorritmos indicam a predisposição orgânica, porém jamais acontecimentos concretos. (4)

Tudo leva a crer, com Schneider, que Fliess, malgrado sua imensa erudição e a metodologia científica em que sustentava suas descobertas, usava o biorritmo, na realidade, como simples instrumento material de apoio para o exercício da paranormalidade - algo assim como um psicotron. Ou seja, dentro do círculo freudiano, que rejeitava, em bloco, a Astrologia e o hermetismo, fazia-se adivinhação por meios não menos "negros".

Freud, pessoalmente, tinha um grande interesse na Cabala, na mitologia e nas religiões em geral. Por que não incorporou esses conhecimentos francamente ao método da Psicanálise? Uma explicação possível é a de Szondi (5), segundo a qual Freud buscava compensar um complexo inconsciente de tipo cainita, modelando sua personalidade pública pela imagem ideal de Moisés, que exercia sobre ele grande fascínio. Ora, Moisés é o fundador de uma religião, de um culto, de exoterismo. Aqui, reencontramos o velho conflito entre culto e gnose, entre a religião pública e os círculos mais internos do conhecimento. A religião oficial sempre se baseia no dogma, que é incompatível com a busca do conhecimento. Daí a atitude dogmática e intolerante de Freud perante as pesquisas de Jung. Astrologicamente, a postura de respeitabilidade pública é representada por Júpiter no ponto culminante do horóscopo de Freud, e a intolerância dogmática pela quadratura (ângulo de 90º) entre Júpiter e Saturno.

IV A ESTRUTURA DA PSIQUE SEGUNDO JUNG

Já Jung estava particularmente dotado para levar às últimas consequências a redescoberta do método analógico. Descendente de uma família de paranormais, ele mesmo tinha fortes dons intuitivos e premonitórios (além de seu horóscopo mostrar o Ascendente e Saturno numa área astrológica e Urano em quadratura com a Lua, o que se considera também um sinal do astrólogo). Paralelamente, recebeu o que havia de melhor em termos de formação científica, tendo estudado com Bleuler (que fez a primeira descrição científica da Dementia Praecox e dos quadros depressivos) e também com Freud. Em terceiro lugar, sua situação econômica privilegiada permitiu-lhe viver independentemente das imposições do mundo acadêmico, dedicando-se, livremente, à pesquisa do que bem entendesse.

Jung descrevia a estrutura da psique como uma série de círculos concêntricos, que iam desde a percepção imediata da realidade externa até as camadas mais centrais do inconsciente. Usava o mesmo esquema para descrever a estrutura específica da consciência, que, também, ia desde a percepção do mundo externo até o núcleo vivo do Eu: o Selbst, imagem do homem integral em nós. Ora, o Selbst, sendo a imagem do Eu Superior, é também a imagem do divino no homem, e, assim, não é algo meramente subjetivo e, sim, o reflexo, em nosso íntimo, de uma força ao mesmo tempo criadora e harmonizante, que dá vida e sentido ao universo objetivo. Assim, segundo Jung, à medida que avançamos para dentro, na busca da nossa realidade íntima, reencontramos a imagem da instância suprema que governa as harmonias do mundo objetivo. Do mesmo modo, a mente que avançasse em direção ao mundo objetivo, buscando o segredo íntimo da matéria, reencontraria nela, como o alquimista, a mesma força vivificante e harmônica representada no Selbst. (6)

Essa homologia entre os dois movimentos (o que, indo em direção ao interno, encontra o universal objetivo, e o que, indo em direção à matéria, encontra o espírito que dava vida ao seu ser interior) era, justamente, o que os antigos representavam nos mandalas, projeções gráficas e artísticas do nexo indissolúvel entre interno e externo, significado e matéria.

V OS MANDALAS

Uma observação interessante, feita por Jung, é que pacientes esquizofrênicos, em fase de recuperação, costumam, com frequência exemplar, desenhar figuras concêntricas, onde labirintos se espalham do núcleo até a periferia e voltam, em seguida, ao núcleo. Tais figuras são mandalas e expressam a reconquista da unidade psíquica.

Desde tempos imemoriais, a humanidade representa a idéia de totalidade e unidade com a figura do ponto e do círculo - o símbolo astrológico do Sol. Essa representação pressupõe a intuição de um núcleo vivo, que constitui a essência do homem, e de onde irradiam as forças psíquicas que ele põe em ação na vida real.

Mas, assim como os raios do Sol, à medida que atingem os sucessivos planetas e geram ali as várias manifestações da vida, vão se afastando do astro central e perdendo, progressivamente, suas forças, assim também o ser humano, à medida que age no mundo externo para produzir efeitos e objetos, vai-se afastando do seu núcleo essencial e se perdendo na multiplicidade das coisas, até ver-se desligado da sua fonte de unidade vital e transformado, ele mesmo, em objeto entre objetos. A imagem do mundo "plenamente realizado", isto é, plenamente materializado, tem, assim, a rigidez quebradiça e mortuária das folhas secas do outono.

Qualquer processo de manifestação ou atualização de uma energia implica o desgaste dessa energia. Esse processo denomina-se entropia. O processo inverso, pelo qual, desde a manifestação ou desde os objetos criados revertemos à fonte essencial de energia, denomina-se entropia negativa ou neguentropia. (7)

No que se refere à psique, a dificuldade para estabelecer a neguentropia consiste em que, para agir no mundo externo, precisamos canalizar nossas energias de acordo com certas linhas de ação coerente, disciplinadas e continuadas,

que tendem a assumir formas rígidas na medida da resistência que encontramos ao nosso esforço de materializar resultados. Temos de adaptar nossas energias às formas materializadas e cristalizadas do mundo circundante, seja no sentido de simplesmente adequarmos nossa mente ao manejo de um objeto material ("régler le dedans par le dehors", dizia Comte), seja no de adequarmos nossa conduta às normas e canais admitidos num dado meio social, e que, às vezes, podem ser mais "rígidos" do que os mesmos objetos materiais: na expressão de Ortega y Gasset, la sociedad es lo humano mineralizado.

No curso desse esforço, o homem se esquece de si, se perde do seu impulso originário, se cristaliza, ele também, entre os sulcos já abertos pelas ações dos que o precederam. Em uma palavra: mecaniza-se. Adquire uma figura, um contorno, em troca da perda da força. O sono e o sonho permitem recuperar parcialmente essa força, na medida em que o relaxamento das estruturas formadas durante a vigília restabelece a livre circulação da energia psíquica, o que vivenciamos subjetivamente sob a forma do fluxo ininterrupto de imagens oníricas. Ao contrário das figuras e contornos nitidamente delineados e rígidos da experiência de vigília, as imagens oníricas caracterizam-se por sua fluidez e inconstância, refletindo transformações incessantes. Encontramos, aí, o contraste entre dia e noite, com todo o seu cortejo de contraposições simbólicas, que constitui, como veremos adiante, um dos eixos da visão astrológica do universo. No sono, o homem reverte desde a mineralidade do real objetivo até o universo aquático e uterino das energias potenciais indiferenciadas. Misturando na pasta onírica o que a luz do dia havia diferenciado, o indivíduo recupera, parcialmente, o sentido de unidade dispersado na vigília. Entretanto, nem sempre a simples atividade onírica (noturna ou diurna) basta para restabelecer a integridade. Em primeiro lugar, porque a pressão centrífuga da atividade diurna pode ser mais intensa do que a capacidade de sonhar. Em segundo lugar, porque a quantidade ou a qualidade de sono podem não ser suficientes, e, no meio urbano, isso tende a acontecer cada vez mais.

Em terceiro lugar - e mais importante - o contraste entre a realidade de vigília e o universo onírico pode ser tão drástico, que o sono se transforma num refúgio contra a vida real ou num amargo e incômodo lembrete das nossas esperanças perdidas. Parte-se, assim, o elo entre o mundo linear geométrico da ação diurna e o universo uno e rotundo do regaço onírico.

A dificuldade de restituir o homem à unidade perdida pode, assim, ser expressa, de maneira simbólica e sumária, no contraste entre reta e curva. Para agir no mundo real, temos de encaixar-nos nas linhas retas da atividade dirigida e disciplinada. Para recuperar a unidade, temos de voltar às linhas sinuosas e ondulantes da imagem onírica.

A contradição parece insolúvel. No entanto, está claro que a única possibilidade de uma vida verdadeiramente humana e dotada de sentido repousa na nossa capacidade de conciliarmos a linearidade do tempo social, onde se desenrolam nossas ações concretas, e o caráter "circular" do nosso mundo interno. Somente assim poderemos ter a garantia de que nossas ações concretas não serão meras imposições do meio exterior ou repetição mecânica de atos condicionados, e sim a expressão de nossa essência ou vontade legítima, e a certeza de que a nossa essência una não é apenas o produto da esperança e do sonho, mas uma força real, que se exprime na existência concreta.

Os mandalas são, provavelmente, a melhor formulação lógica e visual desse problema e de sua solução.

Os tibetanos dizem que, contemplando ativamente um mandala, o homem pode chegar à integração e, portanto, à descoberta da esfera transcendente. Recentemente, dois antropólogos norte-americanos, após uma exaustiva pesquisa de mandalas, de todas as épocas e civilizações, concluíram que o mandala é uma forma propícia para a integração de sistemas simbólicos de toda ordem. (8)

O caráter integrador do mandala torna-se evidente quando consideramos que, sendo uma descrição de realidade objeti

va, um cosmograma ou resumo do universo físico (contendo, frequentemente, representações das órbitas planetárias, das estrelas, etc) ele apresenta, no entanto, a mesma estrutura do olho humano: um centro, raios e círculos em volta. Além do centro, todo mandala apresenta, sempre mais dois elementos: simetria e pontos de orientação.

O centro representa não só o núcleo da consciência do observador como também o alcance universal, "divino", da consciência individual verdadeiramente centrada em si mesma e identificada com uma ordem cósmica. Por isso mesmo, o centro representa, também o tempo (9) que surge, por toda parte e sempre, sob a forma concreta de um interminável agora (o passado e o futuro sendo simples conclusões que extraimos principalmente da continuidade da consciência, isto é, da continuidade do presente).

Não só o ser humano possui um "centro", mas todos os seres, na medida em que existem, possuem uma presença, um aqui-agora, um "eu". (10) Assim, o centro da realidade universal está por toda parte, onde quer que exista uma presença. O centro tem uma existência paradoxal, porque, de um lado, é impossível defini-lo - ele não se deixa fixar ou agarrar - e, por outro lado, ele é a única realidade concreta, já que as demais são simples ilações.

O outro elemento, a simetria, é variável: compõe-se de todas as realidades que existem "em volta" do agora, assim como na simples percepção visual, o foco, que é o centro da atenção, se desloca de um lado para outro, permanecendo sempre o mesmo, enquanto os detalhes vão se organizando, desorganizando e reorganizando à sua volta, em grande velocidade. Do mesmo modo, no mandala, a variedade de simetrias possíveis é praticamente infinita: as figuras podem corresponder-se geometricamente ou por semelhança; podem derivar umas das outras, evoluir em espiral ou, ainda, estar tão coladas entre si que se fecham em círculos.

Os pontos de orientação são as coordenadas mínimas necessárias à fixação de qualquer realidade no espaço: uma ordenada e uma abscissa formando quatro direções. Os vários

círculos do mandala representam várias realidades percebidas em torno do núcleo. Essas realidades podem ser desde simples objetos progressivamente mais afastados do centro, até os diversos "andares" da existência objetiva (desde o microcosmo até o macrocosmo) ou, ainda, estágios progressivos e regressivos no desenvolvimento da consciência do meditador. Pode, ainda, haver interseção de distintas ordens de realidades. No Tibete, onde os mandalas alcançaram o máximo de perfeição artística, intelectual e espiritual, alguns mandalas mostram, entre as faixas circulares, um quadrado que significa "o palácio do imperador", ou seja, o mundo das normas e instituições sociais, funcionando como um elo de ligação entre o microcosmo e o macrocosmo.

O mandala, como estrutura, engloba os seguintes componentes:

(a) o objetivo representado (microcosmo e macrocosmo);
(b) o observador (o centro, que é a consciência);
(c) o caminho que, através de labirintos ou multiplicidades concêntricas, leva de um a outro (o pensamento circular propiciado pela meditação, e que une, assim, as linhas retas e curvas, trazendo a essência intemporal para o reino da manifestação concreta e revertendo esta até a essência, onde ela vai readquirir um significado);
(d) uma abertura para a continuação infinita do processo de ligação entre exterior e interior. (Fig. 1)

O efeito integrador obtido na contemplação é tão poderoso porque, desse modo, contemplar um mandala equivale a construir um mandala, já que é impossível examinar suas figuras sem relacioná-las umas com as outras, seguindo, consciente ou inconscientemente, o mesmo caminho de raciocínio circular e totalizante. A contemplação do mandala, em si mesma, tem uma estrutura mandálica, com o que se une, necessariamente, o ato à intenção, o desejo de integrar à integração em ação. À medida que unimos suas partes, unimos, ao mesmo tempo, os elementos aparentemente desconexos do nosso caos interior. Mas, como fazemos isso através de linhas e figuras precisamente delimitadas,

claras, conseguimos essa unificação sem perda do raciocínio lógico; como essa contemplação é ativa, mantemo-nos conscientes, e chegamos à unificação sem cair na pasta indiferenciada das imagens oníricas. Entre a realidade "diurna" e a fusão onírica, o mandala representa o nexo de sentido e união que reúne matéria e significado, substância e essência, impulso e forma.

Raymond Abellio (11) observa que o contraste absoluto e irredutível entre luz e trevas, entre espírito e matéria, não pode, segundo a tradição esotérica, ser apressadamente assimilado ao contraste entre Deus e demônio, porque a absoluta luz e a absoluta escuridão são ambos aspectos do demoníaco - Lúcifer e Satã: o primeiro, absoluta claridade espiritual, luz do intelecto que cega e queima; o segundo, a noite da matéria. O divino, ao contrário, surgiria como a instância unificadora que harmoniza os contrários dentro de uma mesma ação criadora: uma Santíssima Trindade e não dualidade. O contraste absoluto, em Astrologia, pertence à simbologia lunar (uma face perpetuamente iluminada, outra perpetuamente escura) que designa o mundo da servidão humana, enquanto a imagem da totalização criadora está associada à simbologia solar (e, em segunda instância, à jupiteriana).

A rigorosa simetria visual e intelectual dos mandalas e seu efeito unificador inspiraram C.G. Jung uma de suas mais preciosas descobertas: a da linguagem em que se comunicam as faixas do inconsciente. Jung acreditava que a comunicação entre o animus (intercessor do Selbst) e o Superego (instância reguladora) se faz por intermédio de sonhos onde aparecem figuras geométricas. (12) O Superego, em Astrologia, está representado na figura severa do Senhor da 10a. Casa - Saturno - que governa o tempo, os obstáculos e as proibições em geral, e que se associa a todas as figuras rígidas, retilíneas, duras e imutáveis (a imagem da "lei inelutável" do Destino). À medida que consegue canalizar suas energias mediante formas geométricas, o animus está, portanto, dialogando com a autoridade interna e obtendo permissão para o seu crescimento e afirmação no mundo da realidade objetiva.

À medida que essa canalização consegue assumir formas mandálicas, temos a perfeita integração entre os canais de ação do mundo objetivo e a força interior de unificação essencial. Em termos astrológicos, isto equivale a uma relação harmônica entre o Sol e Saturno. (Mas toda interpretação geométrica, que se faz comumente em Astrologia, é também uma linguagem entre o Selbst e o Superego pela mediação do animus.)

VI A IMAGEM TRADICIONAL DO HOMEM

Os mandalas refletem, com mais nitidez do que qualquer outra forma, a imagem tradicional do homem como microcosmo. O termo "tradicional" indica que esta imagem é única e universal, vigente em todas as épocas e civilizações, exceto na nossa civilização ocidental dos três últimos séculos (tendo vigorado no Ocidente até o Renascimento). É a auto-imagem do homem por antonomásia, assinalando o lugar e o significado que a nossa espécie reserva a si mesma no cosmos. A civilização ocidental, nos últimos trezentos anos, trocou essa imagem integral por um amontoado de visões parciais, derivadas das várias ciências (desde a Biologia até as ciências humanas) e das várias filosofias em conflito. Tais imagens, embora sejam todas verdadeiras em seus próprios termos, não chegam, no conjunto, a constituir uma fisionomia, mas apenas uma caricatura de pedaços desconexos, como a Guernica de Picasso. Por isso é importante assinalar a universalidade da imagem tradicional, que se encontra, por exemplo:

- na filosofia pitagórica, onde as harmonias e proporções que existem entre números, formas, sons, cores, plantas, emoções, se repetem em todas as faixas de realidade;

- na moral socrática, que ensina o homem a chegar ao conhecimento objetivo, não através do exame acurado do objeto, mas do mergulho prévio em si mesmo, para encontrar, no seu íntimo, o mesmo nexo de sentido que perpassa todos os seres e coisas;

- na arquitetura egípcia, onde o construtor reproduz, no edifício, as proporçoes e relações internas, que verifica existirem simultaneamente no seu corpo humano, no corpo celeste do sistema planetário e no corpo social das instituições;

- na ciência médica chinesa, onde a energia primordial, Ki, se desdobra em forças opostas (Yin e Yang), cujo jogo, no corpo humano, reproduz, em miniatura, as oposições de dia e noite, Sol e Lua, quente e frio, claro e escuro, do universo circundante;

- na ciência do ioga, onde o indivíduo procura descobrir dentro de si a força primordial que rege o universo.

Os exemplos poderiam multiplicar-se ad infinitum. As diferenças básicas que existem entre essa visão tradicional e a visão que se afirmou nos últimos três séculos, com a consolidação das ciências da matéria, alcançando uma formulação definitiva com as ciências humanas, são as seguintes: (13)

1. Para a visão tradicional, o universo é uno, enquanto o Eu é múltiplo, já que os múltiplos apegos sensíveis do ser humano fazem com que ele crie vontades, ou "Eus", mutuamente contraditórios. O Eu só adquire sua plena realidade na medida em que se modele pela unidade Superior do cosmos, indo da periferia para a essência. Para Plotino, grande teórico da Astrologia, um ser é tanto mais real quanto mais uno, quanto menos suas partes podem ser separadas; assim, uma pedra é menos real que um cão, pois podemos fragmentá-la várias vezes e continuará sendo pedra; um raciocínio lógico é mais real do que um cão, porque o cão pode ser amputado em um ou dois membros, enquanto as partes do silogismo são todas igualmente necessárias; finalmente, o cosmos é mais real do que um silogismo, porque as partes do silogismo se ajustam umas às outras de forma mais ou menos mecânica, enquanto que o universo tem, ademais, um elo vital e de sentido. Nessa escala, o homem é menos real do que o cosmos, de cuja realidade participa, entretanto, pelo seu caráter de microcosmo, tornando-se mais

real à medida que conscientiza ou assume essa condição. Do ponto de vista moderno, ao contrário, o universo é apenas o amontoado dos dados sensíveis, enquanto o Eu, por definição, é uno. Ocorre que, para alcançar essa unidade, o pensamento moderno reduz o Eu ao cogito cartesiano. Tudo, no homem, que escapa dessa unidade meramente abstrata e formal, é rotulado como corpo, portanto, "mundo exterior".

Isto cria a necessidade de coerência do discurso, que culmina na criação da lógica matemática e na constatação final de que a coerência absoluta do discurso não equivale ao absoluto conhecimento. Daí, a divisão atual das filosofias que se pretendem racionais: de um lado, a corrente hegeliana-marxista, que já não busca o conhecimento na lógica do discurso, mas na lógica da sucessão histórica (abolindo a idéia mesma de verdade intemporal em que se fundava a lógica), e a corrente lógica-matemática, cujo máximo expoente, Wittgenstein, propõe, como consequência última do discurso, o silêncio da contemplação, no estilo do budismo, ao qual ele dedicou seus últimos anos, e com o que se retorna à Tradição. (14)

2. Essa diferença resulta em outra, que diz respeito aos modos de conhecimento. Para a ciência moderna, conhecer significa colecionar dados acerca dos pedaços do mundo que chegam aos nossos sentidos e, em seguida, reuni-los segundo um critério fixo, aceito pela comunidade científica e baseado na identidade, na causalidade e em procedimentos uniformes de investigação. Como a rede das causas é infinita e depende do ponto de vista e do enfoque adotado, o mesmo fenômeno recebe sucessivas explicações, mutuamente contraditórias, e o edifício das explicações e teorias avoluma-se constantemente, passando, ele mesmo, a constituir um complexo inabarcável que necessita, por sua vez, ser novamente categorizado e subdividido, tecendo as malhas de um saber que permanece meramente potencial, já que nunca atualizado por nenhum homem concreto. Para as ciências tradicionais, ao contrário, o princípio unificador do conhecimento não pode ser nenhum critério inventado pelo homem, mero produto da mente concreta; é dado, ao contrário pela própria unidade interna que o homem recebe

no nascimento, e que ele reencontra ao abandonar o apego à multiplicidade sensível e voltar-se para o conhecimento interno. Enquanto o conhecimento moderno apreende primeiro os dados e depois busca encaixá-los num nexo convencionalmente predeterminado, o conhecimento tradicional busca, primeiro, o encontro pessoal com o nexo interno, a experiência do Sentido, que, em seguida, reverterá sobre os dados, iluminando-os. É claro, assim, que o conhecimento moderno dá importância primordial ao volume de dados e à coerência lógica do discurso que os une, enquanto o conhecimento tradicional dá importância, antes à profundidade do nexo e à coerência total (não apenas verbal, mas abrangendo, também as ações e emoções) do conhecimento alcançado. O conhecimento de si (não o grande número de dados sobre a própria pessoa, mas o aprofundamento na essência) constitui o modelo vivo do conhecimento do mundo exterior (em contraste com o modelo convencional e formal das ciências modernas). Esse conhecimento é intrasmissível sem a experiência do aprofundamento interior, em contraste com o conhecimento moderno, cujo aprendizado consiste em habituar-se a reconstituir certos tecidos verbais e a reproduzir certos mecanismos por meios convencionalmente aceitos. O pretenso caráter "obscuro" ou "incomunicável" do conhecimento tradicional reside, apenas, na maior qualidade e dificuldade das experiências em que se funda, enquanto que o conhecimento moderno remete apenas à experiência banal de falar ou de lidar com processos mecânicos relativamente fáceis (ainda que se construam a partir dessas bases as mais requintadas elaborações).

3. O conhecimento tradicional tem uma imagem do mundo como um tecido de significados que se organiza a partir de uma essência. O conhecimento moderno tem a imagem do mundo como uma sucessão de processos mecânicos de causalidade que se organizam a partir de um impulso. Nos últimos anos, a ciência moderna, face aos sucessivos fracassos do modelo mecânico (que reduzia toda a esfera do significado ao âmbito propriamente subjetivo, ou convencional, expulsando-a da área de interesses das ciências, tende a adotar novamente o modelo tradicional.

O conhecimento científico atual, por intermédio da tecnologia resultante, tira o homem de sua total servidão à natureza e lhe entrega a carga da liberdade responsável. Uma ciência desse tipo poderia recuperar o conhecimento tradicional a um nível crítico - e já não intuitivo ou dogmático - criando uma síntese grandiosa de entendimento e técnica: consciência das finalidades e domínio material dos meios.

VII RUPTURA DA IMAGEM TRADICIONAL

Imagina-se que a imagem tradicional do homem morreu graças ao "avanço da ciência moderna", ou seja, que as sucessivas descobertas da ciência, a partir do Renascimento, foram desmentindo, uma por uma, as pretensões da Astrologia quanto à relação astros-homens; da Alquimia, quanto à transmutação da matéria; da Cosmologia tradicional, quanto à natureza do universo, etc., substituindo-as por conhecimentos experimentais precisos.

Isso não corresponde à realidade histórica. Em primeiro lugar porque, a partir do séc. XVIII, quando se afirma o método experimental formulado antes por Bacon, o edifício das ciências tradicionais, longe de passar a ser examinado e criticado minuciosamente, desaparece simplesmente de vista. Os textos tradicionais não são mais reeditados, os antigos remédios vão sendo abandonados, seus nomes alterados, os conceitos alquímicos, astrológicos, herméticos, são subitamente esquecidos ou passam a receber uma interpretação completamente nova e arbitrária, que nada tem a ver com o seu significado original. O sentido mesmo das palavras parece ser esquecido, como se, de repente, o mundo tivesse começado a falar outra língua. A ruptura é clara, fulminante, e não há tempo de examinar o universo que se abandonou.

Um exemplo gritante é o conceito de elementos, que examinaremos em detalhe mais adiante. Desde a Antiguidade, o termo "elementos" designava os princípios gerais e abstratos de toda a realidade sensível. Era um conceito

metafísico e não especialmente físico. De repente, cria-se um novo sentido para a palavra. Lavoisier define elementos como a menor partícula a que se pode chegar pelas sucessivas subdivisões da matéria. A prova de que, no caso, o conceito tradicional nem sequer foi examinado, é que o novo sentido é imediatamente estendido, também, ao uso que os antigos faziam da palavra. Acreditando que, para os antigos, o termo designava, tal como para ele, "a menor partícula a que se chega pela subdivisão", Lavoisier empreende um combate contra a "antiga física" dos quatro elementos. Foi preciso que se passassem mais dois séculos para que Gaston Bachelard (15) revelasse que, para os antigos, a idéia de quatro elementos não era um conceito predominantemente físico, mas psicológico e metafísico, tornando inócua a polêmica de Lavoisier.

Michel Foucault (16) retrata de maneira brilhante essa ruptura, demonstrando que não se tratou da progressiva revisão, crítica e substituição de conceitos, mas de um salto repentino desde um determinado quadro de significados a outro, de uma epistéme a outra, o que nada tem a ver com uma suposta substituiçao de conceitos "fantásticos", por conceitos "racionais".

De maneira extremamente genérica e abstrata, essa ruptura pode ser assim caracterizada:

1. Passagem de um saber organizado sobre a idéia de semelhança (analogia, convenientia, emulatio, simpatia sendo os elos que uniam e davam coerência ao universo) a um saber organizado sobre a diferença e a classificação dos detalhes.
2. Passagem de uma lógica trinitária (onde o elo entre matéria e significado era dado por uma terceira instância - a essência íntima doadora de sentido - que se encontrava simultaneamente em ambos e que, como vimos no raciocínio mandálico, o homem podia encontrar indo em direção ao mundo interior ou ao mundo exterior, indiferentemente) a uma lógica binária e de exclusão. Nesta, a partir da divisão inicial entre res extensa e res cogitans, todos os conceitos têm de ser submetidos a

> a uma bifurcação entre um sim e um não, pois só podem ter um único sentido. Assim, enquanto antes o significado resultava de um sutil jogo de ligações entre o externo e o interno, doravante será decidido formal e definitivamente, de maneira convencional e unívoca: o símbolo, que permite ao homem entender, simultaneamente, o que se passa entre dois mundos, é substituído pelo sinal algébrico, onde a leitura do significado ao significante é direta. (17)

A lógica binária e de exclusão chegará ao paroxismo nos computadores, o símbolo se tornará cada vez mais ilegível e se retirará para a região do sonho, configurando a ruptura profunda, novamente, entre a claridade "luciferina" e a escuridão "satânica".

Apesar de todos os mitos que o saber moderno e sobretudo os manuais de história da ciência cultivam a respeito, a origem dessa ruptura não se deve ao "progresso das ciências", mas a um fato de ordem política e religiosa.

Esse fato - que o antropólogo Gilbert Durand qualifica de "mais importante do que todas as tomadas de Constantinopla pelos turcos", e que no entanto os manuais de história omitem quase totalmente - é uma Bula do Papa Inocêncio III que, em pleno século XIII, dá uma solução final à luta contra os gnósticos, decretando que a busca de Deus no íntimo do indivíduo e por iniciativa do indivíduo é pura heresia, e que somente dentro e através da Igreja Católica o homem pode alcançar o conhecimento transcendente.

Essa decisão, tomada por motivos de ordem sobretudo política, isto é, para assegurar à hegemonia romana, resulta no seguinte:

a) Estabelece-se, pela primeira vez na História, a divisão entre ciência sagrada e ciência profana, esta ocupando-se exclusivamente do mundo material e aquela do mundo espiritual.

b) Fixam-se os limites da ciência profana: fora da Igreja, o homem só pode investigar o mundo material; acumulando

dados sobre o reino objetivo, sem questionar o sentido, que, estando na dependência do transcendente, era monopólio do clero católico.

c) Cria-se assim a idéia moderna de ciência positiva: aquela que só se ocupa de fatos objetivos.

d) Liquida-se de golpe a idéia do "conhece-te a ti mesmo" e da possibilidade de chegar ao macrocosmo através do microcosmo.

A origem da concepção científico-positivista de um universo feitos de "fatos" entretecidos por "mecanismos" de "causa e efeito" e sem nenhum "sentido cognoscível" não está, assim, nas descobertas da ciência renascentista, mas na idéia católica de um Deus separado do cosmos, que só se manifesta na realidade em circunstâncias excepcionais ("milagres") e ao qual só se chega pela intermediação da burocracia clerical dominante. (18)

Tal concepção não se impõe pela prova científica, mas pela força, três séculos antes de Bacon e do método científico.

Também será preciso lembrar que Giordano Bruno não foi para a fogueira por ter defendido o "método científico" (ao qual era inteiramente alheio), mas por ter propugnado o conhecimento dos mundos habitados por via de livre especulação interior, ou seja, pelo método hermético? Isso não impediu, obviamente, que se fizesse mais tarde de Bruno o mártir de uma ciência que ele certamente abominaria. (19)

VIII VESALIUS E A CIÊNCIA MODERNA

A demonstração mais impressionante das alterações de perspectiva na mente ocidental, nos séculos seguintes a essa ruptura (que Gilbert Durand chama "o desastre metafísico do Ocidente"), é talvez a medicina de Vesalius, criador da moderna anatomia.

A anatomia dos cadáveres não era ignorada da medicina tradicional, e Paracelso, ao contrário do que se afirma com

frequência, conhecia essa técnica com precisão. Entretanto, não só Paracelso como toda a medicina tradicional (por exemplo, a chinesa e a hindu) consideravam mais importante do que observação e classificação dos músculos e tendões, a observação da vida no organismo, ou seja, suas características energéticas, essencialmente dinâmicas.

A medicina tradicional julgava a doença, sobretudo, um desequilíbrio energético, que se manifestava primeiro nos circuitos de energia que atravessam o corpo, e só em seguida se evidenciava nos órgãos visíveis. Portanto, procurava ir à causa energética dos fenômenos, sem absorver-se demasiado na contemplação dos seus efeitos na anatomia visível.

Vesalius, por seu lado, insistia em que as doenças não se localizam nos "fluidos" nem no "corpo astral" (nomes que então se davam à rede energética; no Oriente, a "rede de meridianos"), e sim nos órgãos.

A base da medicina seria, então, a observação e classificação dos órgãos e de sua estrutura - a anatomia dos cadáveres - e não mais a observação das sutis alterações energéticas do conjunto vivo.

Mais tarde, Morgani dirá que a localização das doenças está nos tecidos, e Virchow, finalmente, nas células.

Foi preciso que a Física do séc. XX desenvolvesse os mais requintados meios de observação com radio-isótopos, para que se retornasse à idéia de uma rede energética onde as doenças se manifestam antes de atingirem os órgãos. (20)

IX HELIOCENTRISMO

"Nada mais evidente", dizia Plotino, "do que a essência das coisas, já que esta se revela na sua forma". Relacionar pela simpatia as várias formas da realidade interna e externa e assim penetrar na sua essência, era o objetivo da ciência tradicional - o objetivo da Astrologia.

A partir da ruptura inaugurada por Inocêncio III, o sentido ou essência estava fixado de uma vez para sempre no dogma e monopolizado pelo clero. Tornava-se a um tempo indiscutível e inócuo. A alternativa que restava à ciência profana era a de se ocupar apenas da descrição matematicamente exata, da figura do mundo visível. Quatro séculos depois de Inocêncio III, na época de Luís XIV, já não se imaginava sequer a possibilidade de uma ciência cujo objetivo único não fosse a de medir o universo visível sem preocupar-se com o seu sentido. Em decorrência, passou-se a julgar a ciência antiga em face desse objetivo, como se fosse também o dela. Daí resultou uma série de valorações equívocas. A principal delas - que determinou a expulsão da Astrologia das cátedras universitárias - foi a do sistema heliocêntrico de Copérnico.

O heliocentrismo, na verdade, era conhecido desde a Antiguidade. (21) Os egípcios e Filolau o descreveram claramente. Preferia-se, entretanto, a representação geocêntrica que, sendo inexata do ponto de vista puramente visual, era a mais verdadeira como representação integral, mandálica, do Cosmos (figura e sentido), já que o centro do mandala era o centro de observação, o lugar e o momento da Terra onde se encontrava o observador. Nesse sentido, o Diccionaire Larousse d'Astrologie, corrigindo um erro tradicional do ensino acadêmico, consigna hoje em dia que os mapas astrológicos não eram propriamente geocêntricos, mas topocêntricos (centrados num lugar da Terra) ou ainda antropocêntricos (centrados no homem).(Fig.2)

Após a ruptura, os intelectuais perderam de vista o caráter mandálico do mapa astrológico e passaram a julgá-lo única e exclusivamente como representação física do universo visível. Era evidente que, tomados nesse sentido unilateral, os mapas astrológicos estavam manifestamente errados, e a teoria de Copérnico (que no entanto só foi defendida pelos astrólogos, contra o saber oficial da época) surgiu paradoxalmente como prova desse "erro" - coisa que o próprio Copérnico jamais tinha sonhado.

Assim, a teoria copernicana, mera formulação científica

de uma antiga verdade esotérica, foi usada como pretexto para combater a mesma verdade esotérica da qual emanava. Segundo a Tradição, o Sol representava o Divino no homem, e a Terra a sujeição ao mundo dos sentidos. Assim, do ponto de vista integrativo e não classificativo, o heliocentrismo só seria verdadeiro no caso dos grandes santos e iniciados, que, desprendidos do apego dos sentidos, tinham chegado ao núcleo essencial representado pelo "Sol interior" e construiram sua vida desde esse centro e não desde a realidade terrestre imediata. Por isso o heliocentrismo mantinha-se oculto, só revelado aos iniciados. O homem comum, ao contrário, era por natureza geocêntrico, dado o seu apego à realidade sensível, e sua configuração existencial (e, a fortiori, astral) tinha de ser retratada desde esse ponto de vista, enquanto, ao menos, ele não fizesse um esforço para evoluir. Mas o caminho evolutivo incluía a mediação da sua configuração astral pessoal, tomada como ponto de partida da operação alquímica que levava do chumbo (Saturno, associado à Terra) ao ouro, símbolo do Sol.

Assim, exceto no caso dos iniciados, o Sol só poderia ser considerado o centro do sistema num sentido meramente visual e não vivencial. Mantinha-se, assim, uma visão parcialmente errada do cosmos visual, para evitar o erro maior que seria o de ter uma imagem visual e uma imagem vivencial discordantes, quebrando a coerência do quadro total e abrindo as portas à irracionalidade e ao medo. Foi nesse erro que caíram os "defensores" de Copérnico, proclamando a adoção de um referencial visual que estava em notória contradição com a sua efetiva vivência e compreensão da existência total (e, mais ainda, acima das possibilidades do homem comuum). Com isso a nossa civilização torna-se esquizomorfa, passando a ver uma coisa e sentir outra.

O sistema heliocêntrico, em si mesmo, escreve Titus Burckhardt, "admite um óbvio simbolismo, desde que identifica a fonte da luz com o centro do mundo. Sua redescoberta por Copérnico, entretanto, não produziu nenhuma nova visão espiritual do mundo; ao contrário, foi algo comparado à perigosa popularização de uma verdade esotérica.

O sistema heliocêntrico não tinha medida comum com as experiências subjetivas das pessoas; nele, o homem não tinha um lugar orgânico. Ao invés de ajudar a mente humana a ir até além de si mesma e a considerar as coisas em termos da imensidão do cosmos, ele apenas encorajou uma visão prometéica materialista, a qual, longe de ser supra-humana, terminou por tornar-se inumana."

X A IDÉIA DE CENTRO NA CIVILIZAÇÃO TRADICIONAL

Segundo Mircea Eliade, a experiência religiosa começa com a "Fundação do Mundo", com a fixação de um "centro" que representará no espaço o centro essencial do universo. A partir desse centro se organizará, como num mandala, a rede de significados que dará forma e sentido à existência coletiva, permitindo que o homem viva em segurança e possa criar a arte, a cultura, a mente racional.

"A experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, equiparável a uma "fundação do mundo". Não se trata de especulação teológica, mas de uma experiência religiosa primária, anterior a toda reflexão sobre o mundo. É a ruptura operada no espaço que permite a constituição do mundo, pois é ela que revela o "ponto fixo", o eixo central de toda orientação futura. Desde o momento em que o sagrado se revela por uma hierofania qualquer, não só se dá uma ruptura na homogeneidade do espaço, mas também a revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade do mundo circundante. Na extensão homogênea e infinita, onde não há possibilidade de achar demarcação alguma, a hierofania revela um "ponto fixo" absoluto, um "centro". (23)

"O homem das sociedades pré-modernas aspira viver o mais perto possível do Centro do Mundo. Sabe que seu país se encontra efetivamente no meio da Terra; que sua cidade constitui o umbigo do universo, e, sobretudo, que o Templo ou Palácio são verdadeiros centros do mundo; mas quer também que sua própria casa se situe no centro e seja uma imago mundi...

O centro é precisamente o lugar em que se efetua uma ruptura de nível, onde o espaço se torna sagrado, real por excelência... Segue-se que toda construção do mundo se converte em arquétipo de todo gesto humano criador." (24)

Entre os gregos, o par Hestia-Mercúrio representava a relação entre o dentro e o fora das casas, de modo que a construção repetia uma relação característica entre os deuses: no centro da casa ardia o fogo votivo consagrado a Hestia, a deusa doméstica que nunca sai, e que era representada nas famílias pela filha virgem mais velha, também proibida de sair; enquando Mercúrio, o deu mais móvel, tinha seu papel desempenhado pelo chefe da família que não vivia em casa o tempo todo, mas saía para o mundo para lutar pela vida. Correspondiam-se, assim, os três planos: a arquitetura, o mito e as instituições. Do mesmo modo, em todas as civilizações tradicionais, as casas, as praças e todos os edifícios públicos, especialmente os templos, reproduzem um esquema mandálico, de onde um centro irradia as malhas de um tecido de significações que representa, em essência, a trama da vida social.

Segundo Titus Burckhardt, o caráter fundamental da arte sacra é que não apenas seu assunto é sagrado, mas também sua forma corresponde a estruturas sagradas que revelam a criação primordial. (25) No entanto, também muitas ações profanas mostram a mesma intenção, pois afirma Huizinga (26), o traço mais marcante de diferença entre a vida cotidiana de hoje e a da Idade Média, por exemplo, é que então cada ato humano, por mínimo que fosse (uma transação comercial, uma viagem, o nascimento de um bebê) era cercado de um conjunto de rituais e festas destinadas a ressaltar a união entre o significado desse ato e o significado geral do cosmos, a inserí-lo, portanto, numa visão coerente e centrada.

Ao examinarmos algumas ilustrações de construções tradicionais, verificamos nitidamente a preocupação de imitar a estrutura do cosmos e a cosmogonia.

Na fig. 3, por exemplo, vemos o plano da cidade de Bagdad,

fundada em 762 pelo Califa Al-Harum em pleno apogeu da Astrologia árabe. O plano, de estrutura nitidamente astrológica, orienta-se segundo os quadro pontos cardeais, de modo a inserir o habitante num cosmos centrado e orientado.

Na fig. 4, a praça do anfiteatro de Luca, "grandioso episódio urbanístico construído com elementos prosaicos", segundo Bruno Zevi (27), demonstração de como uma construção profana pode seguir de maneira quase espontânea e inconsciente a tendência a repetir a estrutura mandálica do universo.

Na fig.5, a mesma estrutura representada numa aldeia de índios iroqueses, dos Estados Unidos, e na fig. 6 uma aldeia de índios Bororo no Brasil; na fig. 7, o mundo fechado e organizado da cidade medieval de Arlès.

No que refere aos templos, a estrutura mandálica é mais evidente e minuciosa. Nas figs. 8 e 9, o templo javanês de Borobodur, verdadeiro mandala em relêvo.

Na fig. 10, uma stupa budista, ao lado do mandala que lhe serve de modelo.

Por toda parte, em todas as civilizações, a arte reflete a imagem tradicional do homem como microcosmo inserido no macrocosmo, e situando-se num centro que, "estando por toda parte", pode ser novamente fundado, com legitimidade, em cada lugar.

Com o advento e popularização do sistema copernicano, quebra-se toda possibilidade dessa visão centrada, já que vivencialmente o homem está centrado na Terra, isto é, vivencialmente é pequeno e mesquinho e intelectualmente está aberto ao cosmos infinito, centrado no Sol. A passagem do mundo da semelhança ao mundo da classificação e divisão reflete-se, então, na transição dramática para outro tipo de paisagem urbanística, radicalmente destituído de centro, de simetria e, enfim, de qualquer significado.

Na fig. 11, vemos o plano de uma explosão urbana, marcadamente caótica e, abaixo, o projeto do urbanista Eliel Saarinen

para o que considera uma expansão urbana ideal: novamente a forma mandálica, evoluindo ordenadamente em espiral.

Estas imagens refletem de maneira nítida dois traços marcantes do mundo contemporâneo:

1. A ausência de um centro, a restituição do homem ao espaço homogêneo e portanto caótico.
2. A evolução da cidade, não a partir de um nexo central de sentido, mas pelo acúmulo casual de unidades, fenômeno urbanístico que tem a mesma estrutura da ciência moderna que, em contraposição à ciência tradicional, não vai do nexo às coisas, mas do amontoado caótico dos dados à busca vã de uma formalização posterior.

O centro de que fala Mircea Eliade frequentamente associado à imagem fálica do poste ritual, como ocorre entre os índios Achilpa do Novo México, estabelece o caráter viril da divindade que ali se hierofaniza. É notável o fato de que, no instante histórico em que, com o advento da cidade moderna, a idéia de centro desaparece da vida urbana, ocorra também uma mudança radical nos costumes eróticos. Nos últimos cinquenta anos, a pretexto de "liberação sexual", a humanidade parece empenhar-se cada vez mais em formas de satisfação que se afastam do ato sexual normal. Não me refiro aqui ao homossexualismo ou às demais formas reconhecidas de patologia sexual, mas antes à busca, por pessoais normais, de satisfações meramente imaginárias ou mecânicas, à excitação artificial da imaginação erótica pelos meios de comunicação de massa, à farta distribuição de aparatos mecânicos nas sex shops e à orgulhosa defesa da masturbação que fazem as mulheres entrevistadas no Relatório Hite, entre as quais um número espantoso declara obter mais satisfação masturbando-se - com as mãos ou aparatos mecânicos - do que no ato sexual propriamente dito. Isto leva à constatação de que os costumes sexuais que se formam na civilização moderna dispensam a necessidade do pênis, do mesmo modo que as cidades dispensam a existência de um centro. Do mesmo modo que a ciência moderna troca a busca do nexo essencial pela acumulação de fatos sem significado, a humanidade se recusa a concentrar suas energias

sexuais na manifestação erótica essencial, e, ao contrári dispersa-as numa multidão de submanifestações de natureza mecânica. Fragmenta-se assim, a expressão mesma da sexualidade, do mesmo modo que se fragmentou a imagem do homem. A mecanização e a fragmentação atingem aqui a raiz mesma do nosso ser.

XI O RENASCIMENTO ASTROLÓGICO

A história da imagem tradicional do homem, desde a primeira cosmogonia que organiza o espaço até a fragmentação derradeira da fisionomia humana reificada, é a história da Astrologia.

A história de uma intuição primordial que liga o nosso ser íntimo e oculto às órbitas do sistema solar e aos agrupamentos de estrelas, unindo mediante figuras geométricas e símbolos figurativos os vários planos da existência, desde os movimentos planetários até as emoções mais recônditas do ser humano, passando pelas esferas sucessivas da vida social, da estrutura familiar, do corpo humano e do mito. Essas esferas, como um jogo de bonecas russas, encaixam-se umas nas outras, segundo o complexo padrão do tecido astrológico, construindo a mais rica e grandiosa tentativa que o homem já fez para alçar-se a uma visão una das relações essenciais que presidem a vida no cosmos.

A ASTROLOGIA, ciência das analogias universais, é a gramática de todas as ciências tradicionais. É ela que dá os padrões de significados básicos presentes em expressões tão diversas entre si como a filosofia científica e a rte do construtor de templos.

Mas a história da Astrologia nos quatro últimos séculos é a história da perda desses padrões, que permitiam a unificação da imagem do mundo, a ereção de um centro e a construção de uma vida verdadeiramente humana.

*

NOTAS

1. Carl G. Jung, "Synchronizitat als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", in Jung-Pauli, Naturerklarung und Psyche. Studien Aus dem C.G. Jung Institut, Zurich, IV, 1952.

2. É interessante observar que, na mesma época, a escola de Genebra (Piaget) seguia uma linha totalmente diferente, nutrindo um vago desprezo pelos "místicos" de Zurique, e que no entanto a obra de Piaget se estrutura em função dos quadros analógicos que não são de forma alguma estranhos ao raciocínio astrológico.

3. V., a propósito, o prefácio de Jacques Bergier à História da Magia, de Kurt Seligman, trad. portuguesa, Lisboa, Ediçoes 70, 1976.

4. V. Livio Vinardi, "Os ritmos vitais", em Planeta, nº 72, setembro de 1978.

5. L. Szondi, "Freud, o cientista", em Acta Psychologica Szondiana Brasiliense, São Paulo, Soc. Brasileira de Szondi, nos. 3 e 4.

6. Carl G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, trad. françesa, Paris, Payot, 1972, pp. 95-133.

7. O que hoje se denomina entropia não é outra coisa senão aquilo que os antigos chamavam "degradação do princípio através das manifestações". V, a respeito, René Guénon, La règne de la quantité et les signes des temps, Paris, Gallimard, 1945, pp. 21-47.

8. Este trecho é um resumo de Olavo de Carvalho, "Mandala", em Planeta nº 59, agosto de 1977, que por sua vez resume o livro de José e Miriam Argüelles, Mandala, Shamballa Publ., Inc., Berkeley, 1977.

9. "Tempo" aqui não designa o tempo linear em que se funda a existência social, mas a experiência real do tempo, independente da sua medição convencional segundo padrões espaciais.

10. Não se trata apenas de uma metáfora, mas de uma tese que deve ser tomada em sentido literal. A ciência da informação, hoje, encara todos os seres e coisas não apenas

como objetos submetidos passivamente à ação das forças externas, mas como emissores e receptores de significados, portanto como consciências. V., a propósito, Raymond Ruyer, La gnose de Princeton, Paris, Fayard, 1974, resumido em: Olavo de Carvalho, "A gnose de Princeton", Planeta nº 57, junho de 1977.

11. Raymond Abellio, Vers un nouveau prophétisme, Paris, Gallimard, 1950, p.5

12. Carl G. Jung, Memórias, sonhos, reflexões, trad. brasileira, Rio, Nova Fronteira, 1975.

13. Cf., sobretudo, Gilbert Durand, Science de l'homme et tradition, Paris, Tête de Feuilles-Sirac, 1975, pp. 34-39.

14. Cf. as observações a respeito de Wittgenstein em Tabu, por Allan Watts (trad. brasileira, São Paulo, Planeta, 1977) e sobre o silêncio como meta do discurso em Eric Weil, Logique de la Philosophie, Paris, Vrin, 1971.

15. Pierre Quillet, Introdução ao pensamento de Bachelard, trad. brasileira, Rio, Zahar, 1977, p.36

16. Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p.p. 32ss.

17. Gilbert Durand, op. cit., p.29

18. Id., pp. 25-27, e Henri Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, Paris, H. Maisonneuve, 1954.

19. N. Albessard, "A verdade sobre Giordano Bruno", Planeta, nº 57, junho de 1977, resumo de Paul-Henri Michel, La Cosmologie de Giordano Bruno, Paris, Hermann, 1975.

20. Claude Le Prestre, "Acupuncture", em Les médécines différentes, Paris, Encyclopédie Planète.

1. Arthur Koestler, Os sonâmbulos, História das concepções do homem sobre o universo, trad. brasileira, São Paulo, Ibrasa, 1961.

2. Titus Burckhardt, "Cosmology and modern science", em Joseph Needleman, (org.), The sword of Gnosis, Baltimore, Penguin Books, 1974, pp. 126-127.

23. Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano, trad. espanhola, Madrid, Guadarrama, 1973, p.25

24. Id., p.43

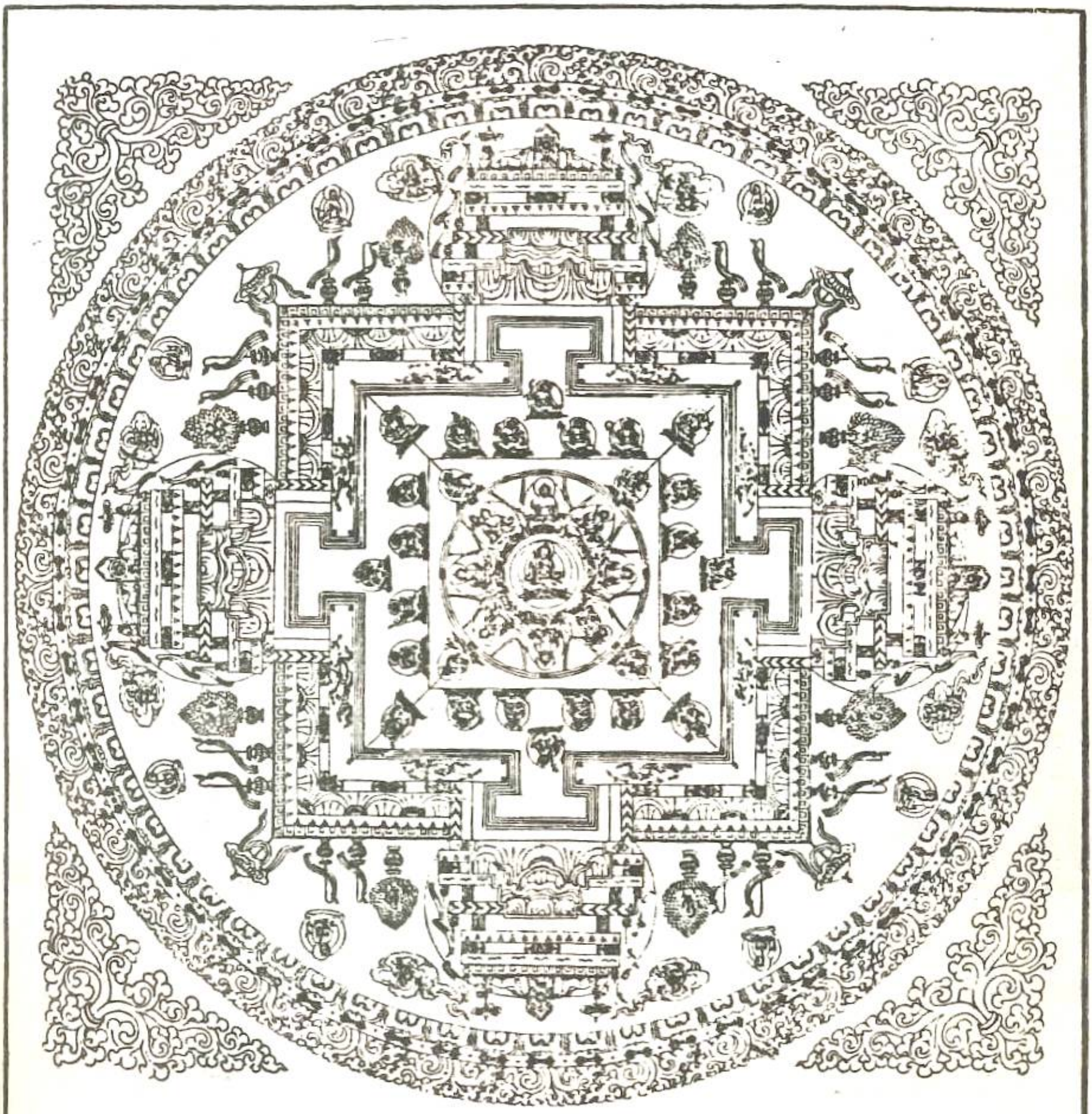
25. Titus Burckhardt, Principes et méthodes de l'art sacré, Paris, Dervy-Livres, 1974.

26. Jan Huizinga, The waning of the Middle Ages, Penguin Books, 1955.

27. Bruno Zevi, Architectura in nuce. Una definición de Architectura, trad. espanhola, Madrid, Aguilar, 1969. Sobre o simbolismo do centro em arquitetura, v. tb. Paolo Sica, La imagen de la ciudad. De Esparta a Las Vegas, trad. espanhola, Barcelona, Gustavo Gili, 1977, e Sibyl Moholy-Nagy, Urbanismo Y Sociedad, trad. espanhola, Barcelona, Blume, 1970.

ILUSTRAÇÕES

Fig. 1



Durgatiparishodhana - uma típica mandala tibetana

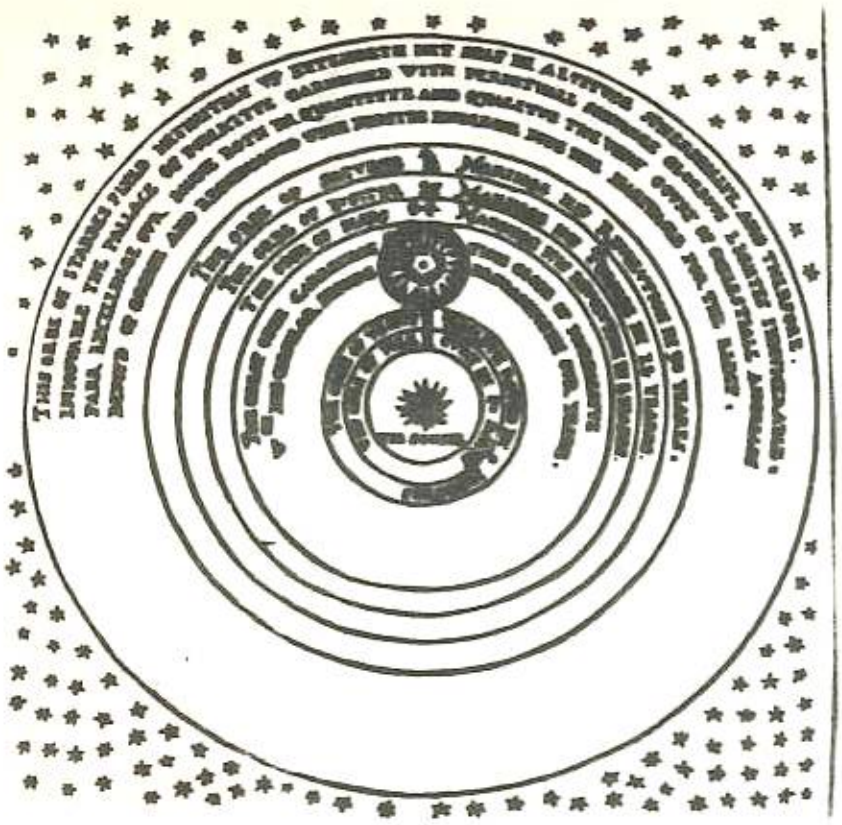


Fig. 2 - Heliocentrismo

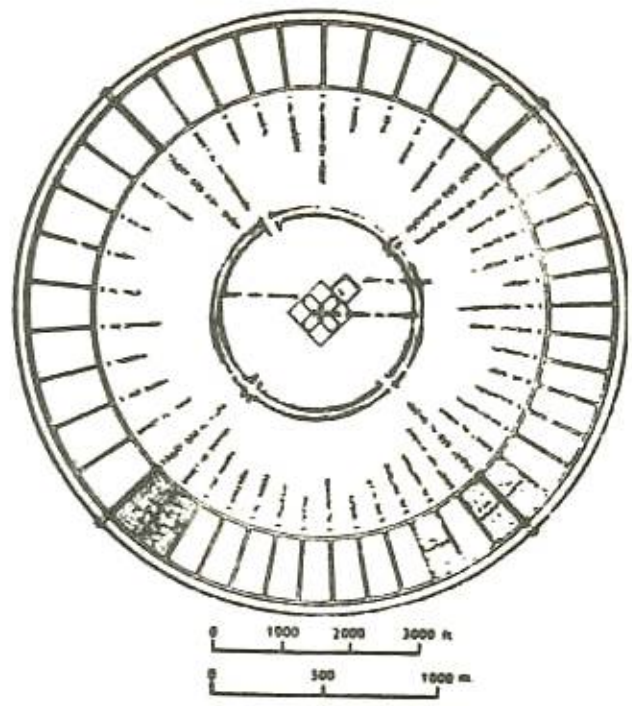


Fig. 3 - Bagdad
(plano da cidade)

Fig. 4 - Praça do
Anfiteatro Luca

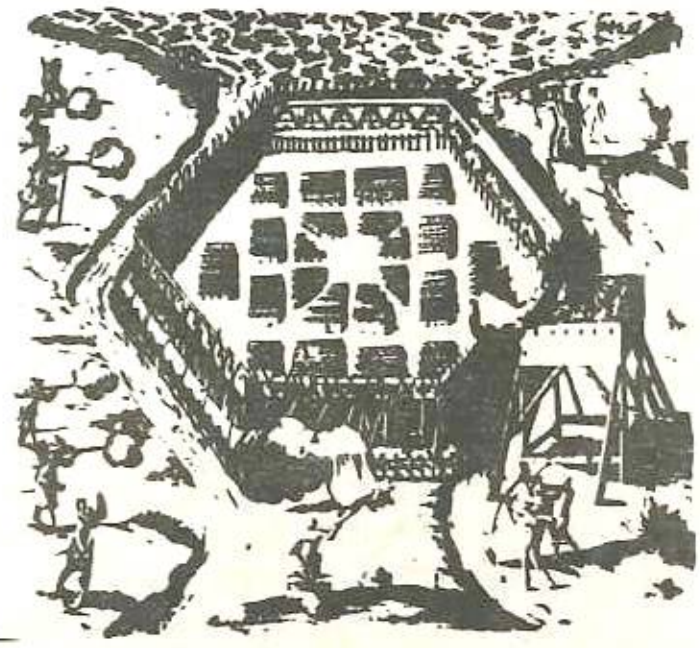


Fig. 5 - Aldeia dos índios
Iroqueses

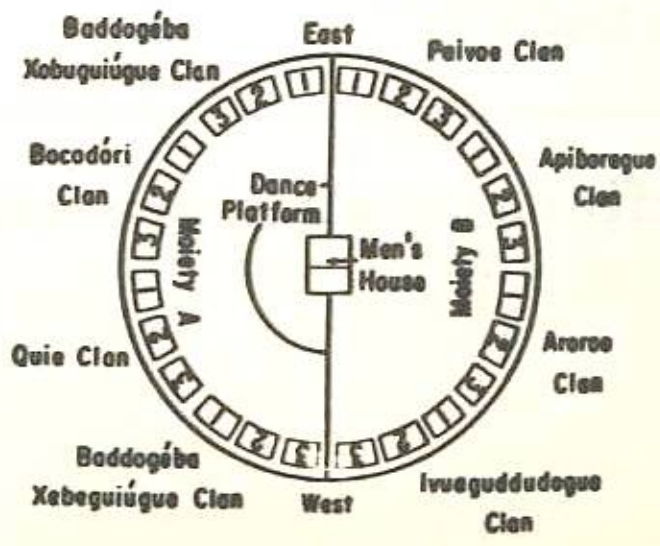


Fig. 6 - Aldeia
Bororo

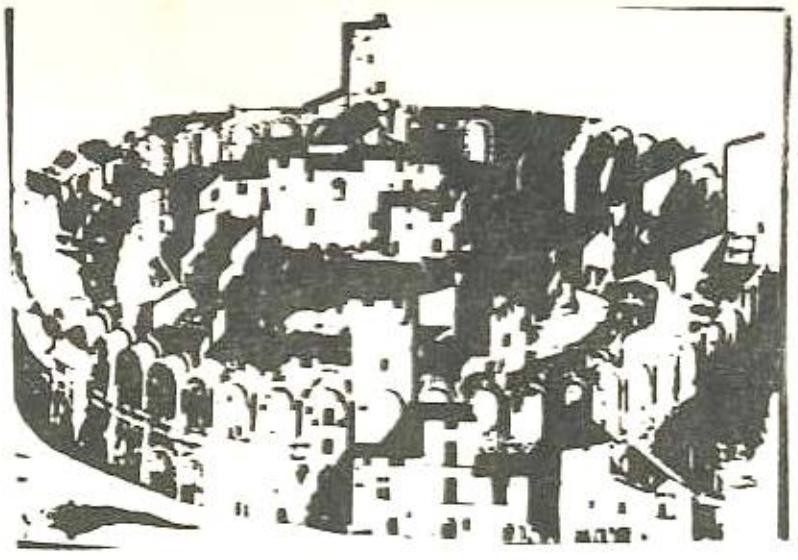
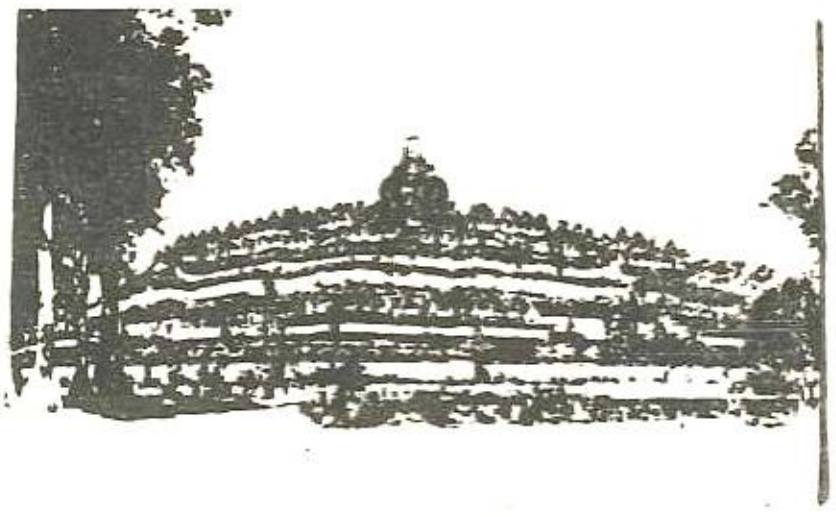


Fig. 7 - Cidade de Arlès



Figs. 8 e 9
Templo Borobodur

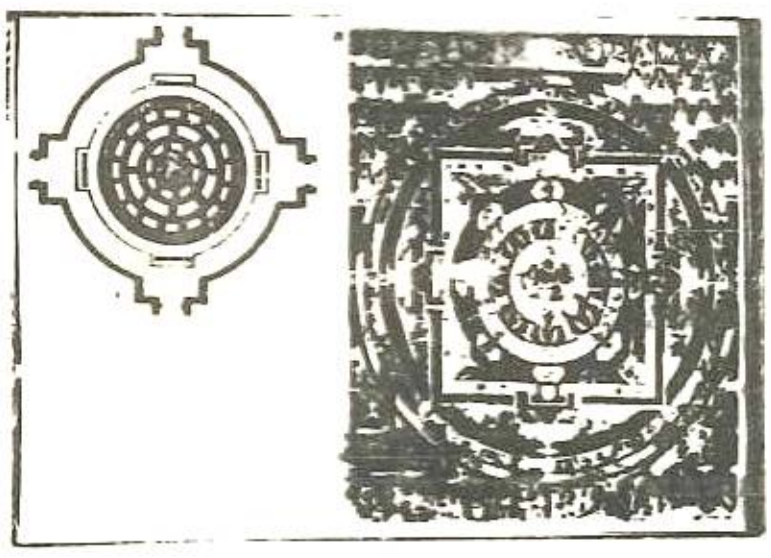


Fig. 10 - Stupa budista

Fig. 11 - Explosão urbana

Fig. 12 - Projeto de expansão urbana (Saarinen)